

LES INTROUVABLES DES CAHIERS

DANS UN CERTAIN SENS¹

Eduardo Viveiros de Castro

C'est un honneur pour moi d'avoir été invité à réagir à l'essai de notre estimé collègue G.E.R. Lloyd où se trouve résumé l'argument de *Cognitive Variations*, un livre qui, dès sa parution, a marqué un tournant dans le débat contemporain sur la nature (et la culture) de la cognition humaine². Je pense que le Professeur Lloyd a vu ma participation dans ce volume comme une manière de poursuivre notre dialogue sur « le problème majeur des ontologies », puisque c'est à ce sujet que, dans le chapitre VII de *Cognitive Variations*, l'auteur explore et examine certaines conclusions de mon travail ethnographique sur la pensée cosmologique amazonienne³. Il m'était impensable de ne pas honorer cette généreuse proposition, et il me le serait tout autant de ne pas procéder à quelques observations sur l'essai (et le livre) dans son ensemble, ce que je ferai ici en soulignant l'originalité de la méthode que l'auteur met en œuvre pour analyser la controverse entre « les universalistes interculturels » et les « relativistes culturels », avant de mettre en lumière quelques aspects de son argument qui, à mon sens, méritent d'être plus amplement précisés ou clarifiés.

Éloge de la multiplicité

Dans toute sa transparente simplicité et son unique rigueur argumentative, *Cognitive Variations* est un livre qui présente des mouvements d'une extrême complexité ainsi que des moments d'une équivocité provocatrice. Le style posé, ferme et élégant de l'auteur n'enlève rien au caractère passionné de son intervention au sein d'une controverse à laquelle il a déjà donné deux titres d'une ambiguïté suggestive. Si l'expression « variations

■ 1. Cet article est initialement paru dans l'*Interdisciplinary Science Reviews* sous les références suivantes : de Castro, Eduardo Viveiros, 'In Some Sense' *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4), 2010, pp. 318-333. www.maney.co.uk/journals/isr

www.ingentaconnect.com/content/maney/isr

Nous remercions l'auteur ainsi que l'*Interdisciplinary Science Reviews* de nous avoir accordé l'autorisation de reproduire ce texte.

■ 2. G.E.R. Lloyd, *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, New York, Oxford University Press, 2007.

■ 3. Ainsi que l'excellent travail comparatif de mon confrère en études amazoniennes, Philippe Descola.

cognitives » peut être lue à la fois comme description de ce en quoi consiste le livre et comme rappel de son sujet (je pense ici au « titre de la chanson » que le Cavalier Blanc chante à Alice), le titre de l'essai semble parfois dissimuler un *ou* (exclusif ou inclusif ?) troublant sous le *et* un peu plat d'« Histoire *et* nature humaine ». De fait, Lloyd est tout à la fois en mesure de présenter la controverse, de la démonter et d'y prendre parti. Prenons par exemple l'espoir exprimé par l'auteur vers la fin de son essai « de réconcilier notre diversité psychique évidente avec notre humanité commune »⁴ ; or, le moins que l'on puisse dire, c'est que cette formule ne va pas dans le sens d'une conciliation, puisque notre humanité commune ne se trouve plus ici fondée sur le dogme vénérable de « l'unité psychique de l'espèce humaine » que les relativistes culturels eux-mêmes ont des difficultés à remettre ouvertement en cause. De la perspective de notre humanité commune et (de diverses manières) problématique, parler de « notre diversité psychique évidente » est aussi audacieux que libérateur. Notre diversité commune, alors ? Dans ce cas-là, j'en suis !

Quoi qu'il en soit, il n'est pas exagéré de dire que la position adoptée par Lloyd est polémique (à l'instar des Grecs qu'il cite), bien que (à l'instar des Chinois qu'il cite également) l'auteur n'apprécie ni les profonds désaccords ni les généralisations à l'emporte-pièce, et que son but premier est de faire des distinguos, de relativiser des contrastes et d'éclairer des variations. Or, le pluralisme défendu par Lloyd l'entraîne plus du côté de ce que l'on pourrait sans crainte appeler le relativisme – un relativisme qui a très peu à voir avec le déterminisme culturo-linguistique qui est parfois identifié sous cette appellation (par Lloyd notamment) – que du côté du suprématisme épistémologique et de l'ontologie monolithique qui sont très fréquemment associés aux universalistes interculturels. Ce contre quoi l'auteur s'élève, c'est, avant tout, l'attitude incarnée dans l'archétype normatif de la Science : l'uniformité méthodologique et épistémologique, la généralisation nomothétique posée comme idéal absolu de la connaissance, et les déterminismes monocausaux et unidimensionnels variés (ou peut-être pas si variés que cela). La « plasticité », la « complexité », la « variété », la « diversité », la « multidimensionnalité » sont autant de mots récurrents dans son étude qui contribuent à donner le ton d'une défense rigoureuse de la multiplicité. En même temps, ces mots sont mis en opposition, d'une manière en apparence préventive, avec la limite négative vers laquelle ils semblent dangereusement glisser et que désigne le terrible mot d'« incommensurabilité ».

L'absence de tout consensus émergeant de la controverse fait l'objet de l'analyse de Lloyd. Les points de divergence entre les deux camps portent notamment sur la définition ou l'identification des facultés cognitives des espèces, leur localisation somatique (et/ou extra-somatique), leur mode de fonctionnement et leurs conditions de développement et de transformation parmi d'autres problèmes si nombreux que la question de l'universalité (ou au contraire son absence) de la cognition humaine semble interdire toute

■ 4. G.E.R. Lloyd, « History and Human Nature: Cross-cultural Universals and Cultural Relativities », *Interdisciplinary Science Reviews* vol. 35, décembre 2010, p. 212.

réponse simple : « Il est fréquent, quand des leçons générales sont proposées, que ces dernières diffèrent radicalement. »⁵ La première impression que pourrait avoir le lecteur est que Lloyd déplore la situation et que, par conséquent, sa tâche consiste à célébrer les conclusions bien établies, sans s'inquiéter de savoir si elles sont superficielles, et les points de convergence de différentes approches, sans s'inquiéter de savoir s'ils sont approximatifs. Ce n'est absolument pas le cas. De fait, en parfaite cohérence avec son pluralisme anti-déterministe, Lloyd semble tirer une leçon générale de cette absence de généralité, une leçon qui n'est pas seulement analytique ou « thérapeutique », mais qui a également une incidence dans le débat central : l'existence même de points de divergence entre différentes visions de la cognition humaine nous donne un élément d'information sur ce phénomène, à savoir que ces points de divergence expriment une grande pluralité formelle d'interactions avec son contenu. À son tour, ce contenu (ce qui peut être connu) est caractérisé par une multidimensionnalité objective et réelle ; c'est précisément pour cela que, quand la cognition fait retour sur elle-même, elle fait face à une réalité qui n'est pas moins multidimensionnelle. La variation cognitive apparaît alors à deux reprises, dans son aspect subjectif ou actif, et dans son aspect objectif ou passif : c'est variation sur variation.

La position globale de Lloyd sur les thèses globales à l'étude est précisément qu'elles ne devraient pas être considérées comme globales. La dichotomie entre les « réalistes » (ou naturalistes-universalistes) et les « relativistes » (ou culturalistes-particularistes) ne définit pas une alternative dont les propositions seraient mutuellement exclusives ou exhaustives. Tout d'abord, l'auteur montre la non-exclusivité des propositions de l'alternative dans le double sens que, selon le phénomène ou les capacités cognitives considérés, les éléments communs interculturels peuvent être plus ou moins évidents ou importants que les différences culturelles, et que, dans *n'importe quel* cas (soit le problème spécifique en question), « la vérité n'est pas tout entière d'un côté ou de l'autre »⁶, et Lloyd de conclure : « La recommandation que je ferais personnellement intégrerait des aspects de chacune des deux approches. »⁷

Mais l'auteur ne se contente pas de résoudre la controverse avec cette solution d'apparence classique qui consiste à se positionner à mi-chemin entre les deux partis ; son deuxième et meilleur mouvement analytique s'efforce de montrer la nature non-exhaustive des propositions de l'alternative, soit de proposer une troisième voie : sa thèse est que l'exercice individuel des facultés cognitives « n'est pas totalement déterminé par l'un ou l'autre facteur ou par leur combinaison à tous les deux »⁸. En d'autres termes, les deux pôles de la dichotomie sont finalement rejetés tous les deux comme étant réalistes et déterministes. En effet, ce que Lloyd nomme le relativisme culturel diffère uniquement de l'universalisme interculturel par son étendue,

■ 5. *Ibid.*, p. 201.

■ 6. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 5.

■ 7. G.E.R. Lloyd, *art. cit.*, note 3.

■ 8. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 38.

car il naturalise et essentialise tout autant, dans la mesure où chaque culture est conçue comme une espèce naturelle, définie par un « eth(n)ogramme » cognitif homogène et déterminé de manière univoque. À son tour, la quête interculturelle d'universels peut être considérée comme une simple version élargie du même esprit de clocher particulariste. Il est curieux de noter à quel point la grande leçon de Darwin sur la continuité entre l'espèce humaine et la totalité des êtres vivants est fréquemment bafouée ou inversée par les universalistes dans leur quête de ce qui est *spécifiquement* humain, à savoir, « les caractéristiques principales qui distinguent l'espèce humaine en tant que telle »⁹. En dernière analyse, la différence entre le particularisme naturaliste et culturaliste est simplement relative¹⁰.

Dans l'essai qui nous intéresse, la première tâche à laquelle Lloyd se consacre est de découvrir si les partis dans la controverse « ne sont pas tombés dans le quiproquo », en d'autres termes, s'ils parlent ou non des mêmes choses et, partant, s'ils s'accordent sur ce sur quoi ils sont en désaccord¹¹. Je note que la question de Lloyd laisse entendre que le problème d'une incommensurabilité – ou pire, d'une inintelligibilité – possible ne se pose pas seulement entre les cultures, mais aussi à l'intérieur de la même tradition intellectuelle et de la même période historique. Lloyd ne manque pas de valider cette possibilité jusqu'à un certain point quand il propose ses « deux lignes d'attaque » pour examiner le débat entre les uniformitaristes et les différentialistes¹², à savoir :

– La notion de « styles de recherche », qui renvoie à des manières divergentes de construire les caractéristiques d'un objet et d'un problème dans différentes disciplines ou orientations intellectuelles plus larges. Cette notion semble soutenir l'interprétation selon laquelle non seulement les opposants *ne parlent pas* de la *même* chose, mais qu'en plus, il n'y a aucune raison, en principe, de se prononcer en faveur de la plus grande réalité de telle ou telle « chose » (l'unité ou la diversité humaine psychique, par exemple). La raison en est que les styles de recherche ou de raisonnement ont un caractère d'« auto-authentification » et prennent en compte « certains critères par lesquels une étude doit être jugée »¹³. Ainsi, Lloyd observe que :

■ 9. G.E.R. Lloyd, art. cit., p. 203.

■ 10. En effet, il n'est pas illégitime, dans le cadre d'une étude sur ce qui fait la singularité d'un objet à l'intérieur d'un ensemble d'objets similaires, de chercher les principales caractéristiques distinctives des Nuer du Soudan, par exemple. Il n'y a pas réellement de différence entre ces deux recherches de caractéristiques distinctives, et il n'y a pas de raison objective de penser que les éléments qui séparent l'espèce humaine en tant que telle des autres primates par exemple ont une plus grande pertinence « scientifique » générale (laquelle n'existe pas) que ceux qui distinguent les Nuer de leurs voisins les Dinkas. Tout dépend des questions auxquelles on tente de répondre, de ce qu'on cherche et de l'importance que la recherche en question accorde à la différence. (La différence entre le peuple des Nuer et des Dinkas est un problème aussi ancien qu'insoluble en anthropologie sociale. De nombreux anthropologues ont tendance à dire qu'il s'agit en fait du « même » peuple. Mais, à mon sens, on pourrait exprimer les mêmes doutes quant aux humains et aux chimpanzés, tout particulièrement si la question est posée à un primatologue au sujet d'un singe du Nouveau Monde, d'un dauphin ou d'une pieuvre.)

■ 11. Il me semble qu'avant cela, une première question doit être posée : celle de savoir si tous les débatteurs *pensent* parler des mêmes choses. Comme je l'ai suggéré dans le paragraphe précédent, ils peuvent avoir bien plus en commun qu'ils ne le soupçonnent eux-mêmes, tout particulièrement si/quant ils pensent *ne pas* parler des mêmes choses.

■ 12. G.E.R. Lloyd, art. cit., p. 204.

■ 13. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 6-7 et note 3.

« Ces critères peuvent parfois être incommensurables les uns avec les autres, mais cela n'implique pas une quelconque inintelligibilité mutuelle entre les recherches, qui au contraire peuvent être complémentaires les unes par rapport aux autres, dans la mesure où elles s'intéressent à différents aspects du phénomène en question.

On notera qu'il s'agit de la seule mention positive – ou du moins neutre – appliquée à la notion d'incommensurabilité dans *Cognitive Variations* ; ici, l'horizon négatif a été déplacé à la notion d'inintelligibilité, et ce, à juste titre, car cette notion trace (par définition) la limite absolue de toute possibilité de connaissance. Reste à voir si certains partis de la présente controverse ne se situent pas, malheureusement, bien au-delà de ces limites. »

– La notion bien plus radicale de « multidimensionnalité » du phénomène, qui constitue une thèse objective ou « réaliste » (là où la notion de diversité stylistique est plutôt subjective ou relativiste). Ce point laisse entendre que les partis de la controverse, tout comme les traditions intellectuelles, les écoles de pensée et les communautés linguistiques différentes, soit, en bref, les diverses variations culturelles retenues par l'histoire et l'anthropologie et qui sont l'objet de la controverse même, *ne peuvent pas*, dans un certain sens, parler des mêmes choses pour la simple raison que les choses elles-mêmes ne sont jamais les mêmes, ou plutôt qu'elles ne sont jamais identiques à *elles-mêmes* ; les choses ne sont pas univoques, mais équivoques. De fait, tandis que Lloyd garde ses distances avec l'hypothèse d'une multiplicité de mondes, il place la multiplicité du côté de tous les autochtones du/de son monde : le monde de Lloyd, tout comme celui de Mary Midgley (à qui l'on doit la citation suivante), semble être « un seul monde, mais un GROS monde ». Observons néanmoins que le mode et le degré de distribution de la multidimensionnalité à l'intérieur du phénomène ne sont pas clairs, et nous ne pouvons pas plus nous prononcer sur la manière dont elle est projetée sémantiquement ; mais cette idée donne à penser quelque chose comme une ontologie de l'infinitude ou (du moins) de la continuité, et elle justifie la conclusion selon laquelle les contenus cognitifs capables d'être générés par le (et sur le) phénomène sont *a priori* indéterminés.

Comme je l'ai dit plus haut, ces deux idées semblent se rapprocher d'une position relativiste. Toutefois, un troisième motif présent en filigrane dans l'ensemble des commentaires de Lloyd montre que la situation est plus complexe que ça : l'importance à la fois des variations intra-culturelles (la possibilité vérifiée par l'histoire d'ontologies radicalement divergentes exprimées dans une seule langue par des membres des mêmes cultures et des mêmes sociétés) et des variations infra-culturelles (les variations physiques, biologiques et neurophysiologiques entre des individus et des groupes) en plus des variations interculturelles. Avec ce troisième motif, la conclusion s'impose d'elle-même : l'étude de la cognition humaine a plus de leçons à tirer des formes variées de diversité, qui la rendent partiellement indéterminable, que des éléments communs – lesquels ne nous apprennent à peu près rien, quoiqu'ils soient indiscutablement déterminants – qui contribuent à sa constitution. C'est l'histoire qui gagne : en matière de nature humaine du

moins – cette partie de la nature que nous appelons humaine ou vice versa – la contingence semble largement plus représentée que la nécessité.

Les leçons des Anciens

La méthode adoptée dans *Cognitive Variations* pour analyser la controverse – qui n'étonnera probablement pas les lecteurs fidèles de Lloyd – s'illustre par la redoutable efficacité de l'extraordinaire déconstruction épistémologique que l'auteur entreprend des deux thèses à l'étude.

Le livre est structuré très clairement. La plupart des chapitres commencent par une exposition des résultats de recherche interculturelle qui tendent à montrer l'existence de solides universels cognitifs (la perception de la couleur, les taxonomies animales, les émotions, la causalité). Ensuite, Lloyd pointe les défauts et les contradictions des méthodes employées et/ou la superficialité des conclusions appuyées par le camp universaliste. Pour conclure, l'auteur examine les positions défendues dans une sélection de textes antiques grecs et chinois entretenant quelque rapport avec les thèmes de la recherche contemporaine. Tantôt, il souligne les points de convergence partiels entre la pensée antique et les thèses universalistes contemporaines ; tantôt, et ce, bien plus fréquemment, Lloyd met au jour une triple convergence : (1) entre les « anciens » et les « modernes » sur la question du contenu de ces universels supposés, (2) entre les textes grecs et chinois, et, enfin (3), entre les différentes opinions qui ont cours à l'intérieur de chacune de ces deux traditions intellectuelles antiques. D'autres chapitres de *Cognitive Variations* portent sur les résultats de recherche qui mettent en lumière des variations cognitives culturellement subordonnées (l'orientation spatiale, les schémas ontologiques généraux). Bien qu'il ait des affinités évidentes avec ce type de recherche, Lloyd applique la même méthode comparative-déconstructive de juxtaposition de ces résultats avec les textes grecs et chinois, de manière à neutraliser toute implication essentialiste ou déterministe de la recherche – parfois en soulignant la capacité démontrée par les auteurs classiques à problématiser de manière réflexive les cadres cognitifs-culturels élémentaires (et, partant, à transcender ces mêmes cadres), et parfois en refusant la proposition sous-jacente qui conclurait à l'incommensurabilité ou à l'intraductibilité culturelle entre les Antiques et les Modernes, les anthropologues et les autochtones, les Grecs et les Chinois. Le dernier chapitre, « La raison », est unilatéralement polémique : il vise à démolir la thèse selon laquelle il existe des différences élémentaires de mentalité ou de manières de penser entre les macro-groupes culturels comme les « Occidentaux » et les « Asiatiques de l'Est ». Sa cible principale ici est Nisbett, mais Louria, dont Lloyd a examiné les travaux dans le chapitre sur la causalité et l'inférence, et Lévy-Bruhl, présenté (d'une manière légèrement stéréotypée) comme le saint patron de la théorie de la mentalité primitive, sont également critiqués. Ce chapitre place le lecteur devant le style intellectuel que l'auteur rejette de manière globale : la combinaison hyper-essentialisante de la généralisation avec la dichotomisation asymétrique opposant des entités qui, en elles-mêmes, sont déjà le produit d'un intolérable amalgame. De fait, les « Asiatiques de

l'Est » de Nisbett désignent les Chinois, les Américains d'origine chinoise, les Coréens et les Japonais, tandis que ses « Occidentaux » désignent, outre les groupes classés par nationalité, « les Noirs, les Blancs et les Hispaniques » qui vivent en Amérique (ou plutôt « aux États-Unis »). Cet argument anti-essentialiste est également valable pour les Grecs et les Chinois de l'Antiquité, bien entendu :

« (L)'hérésie qui consiste à généraliser ne serait-ce que les Grecs antiques dans leur ensemble est mise en lumière par le fait que sur des sujets clés comme l'agentivité, la causalité, le changement, les émotions, voire l'analyse des couleurs, des points de divergence fondamentaux séparent les Présocratiques, les atomistes, Aristote, les Stoïciens et les autres philosophes hellénistiques, les Épicuriens et les Sceptiques. Chez les auteurs chinois de l'époque classique, il n'y a pas plus d'uniformité sur les questions cognitives... quoique l'expression publique de leur désaccord soit dans bien des cas moins véhémement que celle des Grecs. »¹⁴

Le sens précis du recours aux documents grecs et chinois dans l'argument de Lloyd est, à mon sens, le point le plus complexe et le plus délicat de *Cognitive Variations*. C'est ici, précisément, que peuvent apparaître des doutes ou des objections qui méritent qu'on s'y attarde. Le passage cité ci-dessus donne un aperçu de ces problèmes.

Tout d'abord, et on me pardonnera l'évidence de cette objection, la question suivante se pose : si émettre des généralisations au sujet des Grecs antiques est une hérésie, où commence et s'arrête la légitimité de toute généralisation ? De fait, l'on peut naturellement soutenir que les « Présocratiques » ou les « Stoïciens » constituent déjà des généralisations substantielles, que les étiquettes comme la « période hellénistique » font disparaître des différences importantes, et même que « Aristote » est un nom dont la relation univoque à une œuvre présentant une continuité spatio-temporelle et conceptuelle est pour le moins problématique. Et je ne parle même pas des textes chinois, dont l'association à des noms d'auteurs distincts est peut-être encore plus énigmatique (bien qu'il me faille reconnaître que mes connaissances sur la question sont nulles). Même si un groupe de textes peut être identifié comme œuvre d'un individu historique, il n'y a aucune raison évidente d'en tirer des généralisations sur l'ensemble de la vie et de l'œuvre d'un auteur – ne dit-on pas qu'il y a deux Wittgenstein, deux Marx, peut-être trois Kant, une multitude de Heidegger... ? En principe, l'accent que met Lloyd sur les différences interindividuelles, avec l'intention méthodologique louable d'éviter une double homogénéisation (soit une première, biologique, sur le plan des espèces et une seconde, culturelle, sur le plan des collectivités sociales) ne devrait pas le conduire à essentialiser l'individu en tant qu'atome cognitif. De même, l'absence d'uniformité interne des deux côtés de l'opposition entre Grecs et Chinois n'a pas empêché l'auteur de risquer une généralisation, certes statistique (« dans la plupart des cas »), sur certaines attitudes qui distinguent les traditions respectives du débat intellectuel.

■ 14. G.E.R. Lloyd, art. cit., *loc. cit.*

Je pense que ce problème ne peut trouver de réponse unique, dans la mesure où la question ne me semble pas être de savoir si oui ou non il est légitime de généraliser, mais plutôt quand, à quelle fin et comment il est légitime de le faire. C'est, de fait, inévitable. Lloyd affirme ceci : « Essayer de faire des généralisations sur les Grecs dans leur ensemble mène au cul-de-sac ; après tout, nous ne faisons pas de généralisations sur nous-mêmes. »¹⁵ Je pense autrement : « nous » (n'est-ce pas là la généralisation par excellence ?) faisons au contraire de nombreuses généralisations sur nous-mêmes, dans la moitié, peut-être, de nos énoncés. Par ailleurs, la généralisation n'est pas seulement une opération cognitive, c'est aussi un processus sociologique et politique d'une importance cruciale qui, malheureusement, ne présente pas moins de risques que sa contrepartie cognitive.

Par conséquent, je pense que la question à se poser est la suivante : y a-t-il *un ou plusieurs* contexte(s) ou style(s) de recherche qui justifie(nt) qu'on fasse référence à « la pensée grecque » (« dans son ensemble ») ? Par exemple, il semble plus facile de trouver des exemples d'« ontologies fondées sur la substance » chez les auteurs grecs que chez leurs homologues chinois, ces derniers ayant tendance à préférer « les ontologies fondées sur les processus »¹⁶. Bien sûr, il y a le cas discutable de l'ontologie processuelle d'Héraclite, mais comme Lloyd le précise, l'ontologie d'Aristote a plus à voir avec celle de Démocrite, malgré la différence radicale qui existe entre le continuisme et l'atomisme, qu'avec celle d'Héraclite que le Stagiritte considérait comme inintelligible (« incohérente »). À ce titre, il ne serait pas complètement absurde de proposer au moins une certaine corrélation entre, d'une part, la « philosophie » grecque et les ontologies substantialistes et, d'autre part, la « sagesse » chinoise et les conceptions processuelles. Grâce au travail de Lloyd, nous pouvons tout de même constater – pour continuer à examiner la question de la pertinence de la généralisation – que les Grecs et les Chinois partagent peut-être certaines caractéristiques qui les distinguent conjointement des cultures analphabètes et de plus petite échelle, comme, précisément, une grande pluralité interne d'opinions et de points de vue.

Dans *Cognitive Variations*¹⁷, l'auteur oppose sa méthode à celle de l'anthropologie : selon lui, l'étude des civilisations antiques complexes a le mérite de rendre visible la grande diversité interne des sociétés à l'étude – ce qui n'est pas toujours le cas en anthropologie moderne – et, de fait, Lloyd montre que la langue ou les schémas culturels élémentaires d'une société ne limitent pas considérablement les variations conceptuelles. Peut-être Lloyd sous-estime-t-il un peu le fait que l'économie intellectuelle de multiplicités socioculturelles telles que la Chine ou la Grèce antiques¹⁸ offre de bien meilleures conditions de possibilité de prolifération systématique

■ 15. *Ibid.*, p. 206.

■ 16. *Ibid.*, p. 208-209.

■ 17. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 82.

■ 18. Une « civilisation » est une multiplicité culturelle produite à travers la généralisation de certaines institutions et pratiques : en d'autres termes, c'est un régime de variation qui s'est lui-même donné sa cohérence.

de différences que ce qui est observable dans une société amazonienne contemporaine de 150 personnes ; néanmoins, son argument est d'une importance considérable. L'auteur semble suggérer que tout grand fossé entre des civilisations dites complexes et les cultures analphabètes de « petite tradition » est illusoire¹⁹. La tendance est en effet répandue, qui consiste à concevoir la philosophie grecque ou la sagesse chinoise comme des innovations spécifiques associées à des événements et des contextes historico-politiques particuliers, tandis que la mythologie algonquienne ou le shamanisme amazonien, par exemple, sont placés à l'intérieur d'un arrière-plan extra-historique (ou, au mieux, pré-historique) marqué par une homogénéité cognitive pan-humaine – arrière-plan d'où ressortent les inventions des Grecs, des Chinois et d'autres « grandes » civilisations²⁰.

C'est précisément parce qu'il s'oppose à cette tendance que le recours comparatif systématique à un *corpus* classique de *Cognitive Variations* rend possible la déstabilisation de la controverse entre universalistes et particularistes : les deux partis doivent exclure la variation de leur horizon conceptuel, soit en la rendant superficielle, accidentelle et extrinsèque (dans le cas des universalistes), soit en la rejetant hors de la culture, c'est-à-dire hors de l'intervalle logique ou ontologique qui existe *entre* les cultures (dans le cas des particularistes), lesquelles sont en retour conçues comme des essences auto-identiques définies par l'absence ou l'insignifiance de variation interne, comme des milieux d'intériorité absolue « hermétiquement clos les uns aux autres »²¹. Toutefois, comme Lévi-Strauss l'a proposé il y a quelque temps, il est bien plus réaliste de traiter les cultures humaines comme constituant des configurations métastables de variations multidimensionnelles – des configurations qui sont strictement définissables comme variantes réciproques les unes des autres et, de ce fait, intrinsèquement susceptibles de subir des transformations historiques et structurelles²². J'oserais dire qu'il me semble que nous ne sommes pas très loin de Lloyd ici.

L'autre problème qui me semble inhérent à la triangulation systématique que Lloyd applique à l'unité ou à la diversité cognitive des espèces par le biais de son recours à un *corpus* classique est soit un « très gros » problème, soit un « très faux » problème. Dans un cas comme dans l'autre, il est préférable d'opter pour l'attitude qui serait la nôtre devant le fameux bain froid de Nietzsche : y entrer et en sortir rapidement.

■ 19. Les premières sont caractérisées par des développements historiques singuliers et un fort dynamisme intellectuel. Les secondes sont toujours considérées comme simples objets, que ce soit en tant qu'incarnations monolithiques de l'unique, c'est-à-dire des essences culturelles intraduisibles, ou comme indifféremment représentatives, c'est-à-dire des expressions synonymes du métabolisme de base de la cognition humaine, c'est-à-dire qu'elles constituent des « natures culturelles » et sont à ce titre plus susceptibles de faire l'objet d'une réduction analytique dans les sciences cognitives.

■ 20. Il serait sous doute pertinent ici de rappeler que chaque « société amazonienne de 150 personnes » constitue un des noyaux encore en existence d'un ancien réseau qui s'étendait sur la totalité du Nouveau Monde sous la forme d'un grand ensemble de civilisations très différemment constituées d'un point de vue morphologique aussi bien que géopolitique des « grandes traditions » d'Eurasie, même si quelques noyaux du réseau présentaient certaines similarités avec ces dernières (par exemple, les régimes politiques andins et mésopotamiens).

■ 21. G.E.R. Lloyd, art. cit., p. 210.

■ 22. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Lloyd établit un passage *continu* entre, d'une part, les réflexions conceptuelles explicites des penseurs grecs ou chinois, exprimées par des pratiques codifiées et souvent auto-objectivées et, d'autre part, celles présentées comme telles dans les débats contemporains sur la cognition appliquée à la neuropsychologie infra-consciente ou les schémas implicites, pré-conscients conceptuels, linguistiques et symboliques. Le problème est de savoir s'il est légitime de comparer le fait d'une divergence philosophique et l'hypothèse d'une différence cognitive (« naturelle » ou « culturelle ») ou, à l'inverse, la convergence d'expressions ou d'actualisations argumentatives et une communauté de processus ou de virtualités mentales – même si c'est pour conclure, par exemple, que « les différences exprimées [par les penseurs antiques] ne peuvent être réduites à l'équipement cognitif ou à l'arrière-plan culturel général des débatteurs ».

Je soulève ce doute parce que Lloyd défend, en différents points de son travail, deux thèses qui sont complètement justifiées, mais qui ne peuvent être appliquées « en même temps, dans la même perspective et dans la même relation » (comme on dit) sans créer une certaine impression de contradiction. D'une part, l'auteur affirme que l'absence d'un mot dans une langue donnée ne signifie pas l'absence du concept qu'il dénote dans d'autres langues²³, et même qu'observer l'absence d'un concept dans certaines sociétés « n'est pas la même chose que nier qu'elles ont une compréhension implicite de ce domaine »²⁴. D'autre part, il soutient qu'« il y a une différence fondamentale entre une hypothèse implicite et un concept explicite... »²⁵ Si le premier de ces arguments nous permet d'aller et venir assez facilement entre les modes explicites et implicites d'opération cognitive (étant donné qu'il n'y a pas d'implication unilatérale entre ces modes), le second²⁶ rend le recours aux réflexions produites en Grèce et en Chine plus problématique, dans la mesure où Lloyd examine une controverse qui tourne essentiellement sur les structures profondes de la cognition humaine. Comment peut-on concilier ces deux thèses ?

Ce problème potentiel en est plus un pour Lloyd que pour l'auteur du présent article. J'y avais fait une brève mention quand j'ai décrit la méthode comparative de Lloyd dans la première partie de ce commentaire, mais il a alors été présenté comme solution plutôt que comme difficulté. Cela me semble parfaitement légitime – en fait, c'est pour moi une condition méthodologique²⁷ – de placer dans une continuité épistémique les réflexions explicites de penseurs de toutes cultures (antiques ou modernes, analphabètes ou non) et les réflexions tout aussi explicites de scientifiques et autres érudits contemporains sur tous sujets, y compris, bien sûr, la

■ 23. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 60-64.

■ 24. *Ibid.*, p. 132.

■ 25. *Ibid.*, p. 134.

■ 26. Utilisé avec succès dans *Pour en finir avec les mentalités* notamment (Paris, La Découverte, 1996, pour la version française ; *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pour la version originale) pour rejeter l'application de l'opposition entre les sens littéraux et métaphoriques à des contextes culturels qui ignoraient – au sens positif du terme – cette opposition.

■ 27. E. Viveiros de Castro, « And », *Manchester Papers in Social Anthropology*, vol. 7, juillet 2003. p. 1-20 ; « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 4, n° 3, 1998. p. 469-488 ; *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

question de déterminer ce que sont les hypothèses et les conditions implicites de la cognition humaine (ou autre). La question de l'unité ou de la diversité de l'esprit humain, comme toutes les autres questions humainement concevables, peut être traduite dans n'importe quel idiome culturel, et reformulée dans les termes de n'importe quelle tradition intellectuelle. De toute évidence, l'intérêt de l'exercice est à trouver dans la réflexion sur les variations – ou dans la vérification empirique des transformations – que la question doit subir avant de recevoir ce qu'on peut considérer comme une réponse, et qui modifieront grandement les termes de la question. Ces modifications fourniront une bonne « mesure de l'incommensurabilité » (la distance) entre les traditions en question. Cela ne revient pourtant pas à finalement trouver une perspective neutre pour régler la controverse :

« Quand nous rencontrons des visions du monde ou des valeurs en apparence radicalement différentes, les réactions des deux écoles de pensée sont très différentes. Les unitariens vont affirmer que ces différences peuvent être réglées. Les relativistes vont insister sur le fait qu'il n'existe aucune perspective neutre à partir de laquelle le faire. »²⁸

Je pense que cette description peut ici s'appliquer de manière réflexive, et que les textes grecs et chinois ne constituent pas une perspective neutre à partir de laquelle il est possible de régler la controverse entre les « écoles » unitariennes et relativistes²⁹. De fait, ce que permet le recours à des « visions du monde et des valeurs [*vraiment*] radicalement différentes », c'est peut-être de conclure que certaines différences ne sont pas aussi radicales qu'elles le semblent. Ce qui nous amène à notre troisième et dernier point de ce commentaire.

De la multidimensionnalité de l'incommensurabilité

Le chapitre « Réévaluation de l'opposition nature/culture » (« *Nature versus Culture Reassessed* ») peut être considéré comme le « moment holographique » de *Cognitive Variations*. Il ne s'agit plus d'identifier les aspects de la cognition qui renvoient à des commonalités naturelles et ceux qui peuvent être attribués aux différences culturelles³⁰. Dans ce chapitre, la question posée est de savoir si la dichotomie même entre nature et culture est un universel anthropologique – une structure invariante de la cognition humaine, même si elle est actualisée dans une forme culturellement variable –, ou si c'est une polarité gonflée par l'Histoire, lourd fardeau hérité de la métaphysique grecque et de la politique culturelle occidentale en général. Dans ce dernier cas, sa transposition à d'autres « visions du monde » constituerait une forme de colonialisme conceptuel, dans la mesure où d'autres traditions de pensée ignorent complètement cette dichotomie ou (ce qui revient au même) la déforme de telle sorte qu'on ne la reconnait plus – c'est-à-dire qu'on en perd tout espoir d'intelligibilité.

■ 28. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 3.

■ 29. *Ibid.*, p. 87.

■ 30. Ici, je me range du côté de la thèse communément acceptée selon laquelle ce qui est perçu comme similaire d'une culture à l'autre – une opération qui n'a rien de simple – « doit » relever de la nature humaine, et que ce qui est différent, en particulier si la différence a lieu parmi des membres de la même collectivité, « doit » appartenir à la culture.

La conclusion générale de Lloyd n'est pas sans ironie : l'idée de nature est spécifique à chaque société, tandis que l'idée de culture (« une certaine conception de la culture ou de la société ») – d'un style de vie distinct du sujet-collectivité – serait universelle. En d'autres termes, étrangement, la dichotomie n'est pas universelle, mais un de ses termes l'est (dans une certaine interprétation). Mais on pourrait alors répondre qu'une certaine conception de la nature – par exemple, la nature en tant qu'anti-culture ou extra-culture, le négatif ou l'arrière-plan de l'image de soi du socius – ressemble grandement à un certain type d'universalité.

L'idée spécifique de nature à laquelle l'auteur refuse l'universalité est la notion de *phusis*, qui a été mobilisée très tôt en Grèce dans l'intérêt d'une polémique qui s'étendait sur plusieurs fronts – médical, politique, épistémique – dans lequel la *phusis* était opposée, ou servait de mesure et de modèle, au *nomos* comme simple habitude ou convention. Comme nous le savons, la plurivocité du grec *phusis*, catégorie descriptive et normative du donné, et son opposition à un ordre « institué » ont été léguées à notre tradition philosophique, qui l'a transformée en une de ses « armes de destruction intellectuelle massive » préférées³¹. D'autre part, dans le cas de la Chine, nous observons l'absence radicale de contraste entre nature et culture – les ordres humains et cosmiques en interaction complexe forment un tout continu. Ce contraste entre présence et absence de contraste dans les traditions eurasiennes antiques permet à Lloyd de jeter le doute sur la naturalité de la dichotomie³². Armé de la double précaution dont j'ai déjà fait mention, soit la pertinence de la distinction entre catégories explicites et implicites et, en même temps, le fait que l'absence d'une catégorie explicite n'entraîne pas la non-existence de la reconnaissance implicite d'un domaine, l'auteur entreprend un examen rapide des usages de la nature/culture chez Rodney Needham et son inventaire des classifications doubles, et Lévi-Strauss et son interprétation de la mythologie amérindienne en tant qu'elle est organisée autour de ce contraste. Dans les deux cas, les prétentions à l'universalité (implicite ou explicite) ne tiennent pas la route³³.

Nous parvenons alors à la lecture par Lloyd de mon analyse et de celle de Philippe Descola des présuppositions ontologiques d'autres sociétés qui ne correspondent pas aux termes de l'opposition nature/culture latente dans toute l'anthropologie occidentale. Nos deux études ont en commun le même point de départ ethnographique – l'« animisme » caractéristique de la pensée amazonienne – et la manière dont nous construisons notre

■ 31. Propos tenus lors d'une communication privée avec Lloyd, pendant une conférence, en 2009.

■ 32. Les origines polémiques du mot grec *phusis*, visibles encore aujourd'hui dans les acceptions politiques de la notion de « nature » – qui ont cours depuis les Lumières au moins –, ne doivent pas nous faire oublier les origines non moins polémiques du mot romantique *Kultur*, mobilisé par Herder pour désigner les valeurs distinctives de certains groupes humains et ainsi résister à la fatuité de la « civilisation » française et anglaise, qui proposait « la » norme anthropologique (et, partant, naturelle) idéale et s'imposait comme telle. Voir M. Sahlins, « "Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience », in L. Daston (éd.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 158-202 pour des réflexions fondamentales sur ce point.

■ 33. Dans le cas de Needham, la critique semble fondée ; dans le cas de Lévi-Strauss, en revanche, c'est une simplification aussi radicale qu'excessive de l'analyse bien plus complexe des *Mythologiques* (voir E. Viveiros de Castro, *op. cit.*).

proposition de remplacement de la dichotomie classique, à savoir la dissociation de l'équivalence paradigmatique entre nature, universalité et matérialité (ou corporalité), d'une part, et culture, particularité et humanité (ou spiritualité), d'autre part. Mais il y a des différences importantes entre nos approches. Descola propose une typologie de quatre ontologies – l'animisme, le totémisme, l'analogisme, le naturalisme – conçues comme le résultat de la combinaison distincte de deux termes, la dimension corporelle et spirituelle des êtres, avec deux relations entre eux, la continuité et la discontinuité³⁴. Mon analyse, dans une perspective assez différente et plus simplement, porte sur l'opposition diamétrale entre « le perspectivisme multinaturaliste » amazonien et le « naturalisme multiculturaliste » occidental. Ce n'est pas taxonomique mais expérimental. Il n'est pas question ici de proposer des *combinaisons*, cette analyse s'intéresse aux *déformations* subies par les idées de nature et culture quand nous décidons de les subordonner aux cadres de références d'autres traditions intellectuelles, plutôt que de les appliquer à ces dernières comme si ces deux idées étaient la clé ultime de toute anthropologie possible. Et l'esprit de mon étude n'est pas strictement scientifique ou objectiviste (« naturaliste »), mais bien philosophique et réflexif (« perspectiviste ») – son but est de mettre en lumière les présuppositions de l'anthropologie occidentale en les analysant à travers l'appareil conceptuel de l'anthropologie amazonienne³⁵.

En procédant ainsi, je suis parvenu à opposer la thèse amazonienne de la multiplicité ontologique à la thèse occidentale moderne du pluralisme épistémologique. Dans le monde « perspectiviste » amazonien, tous les êtres partagent une humanité commune, exprimée par la possession du même type d'« âme » (ou comme nous l'appelons aujourd'hui, le même « équipement cognitif »), quelque chose qui rend la culture ou la société coextensive avec le cosmos ; les différences entre les espèces et les autres types d'êtres sont données – ou plutôt, elles doivent être construites – par leur constitution corporelle caractéristique, leur « nature »³⁶. La devise amazonienne « une seule culture, de nombreuses natures » a été formulée en ces termes pour faire contraste (au sens qu'a le mot dans un laboratoire) avec sa contrepartie « une seule nature, de nombreuses cultures » que l'on peut considérer comme la devise de l'ethno-anthropologie occidentale. Elle doit être comprise comme englobant, non pas une propriété substantielle des

■ 34. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

■ 35. Bien entendu, je généralise dans les deux directions.

■ 36. « Perspectivisme » est le nom que j'ai donné à la doctrine amérindienne selon laquelle toutes les espèces naturelles (et même les objets et artefacts) se voient sous forme humaine et préhendent au sens de Whitehead leur environnement « naturel » caractéristique en termes de catégories « culturelles » communes (innées, c'est-à-dire humaines). Chaque espèce se voit comme humaine et les autres comme non humaines : les jaguars se voient comme des humains, le sang de leur proie comme de la bière de manioc et les humains (c'est-à-dire nous) comme des cochons sauvages – la proie de prédilection des/de tous les humains. Ce qui distingue les différentes espèces de personnes humanoïdes (fréquemment définies comme des « peuples » : le peuple des jaguars, le peuple des kapokiers, le peuple des pierres etc.), ce sont leurs corps distinctifs (et les « natures » qui y correspondent), qui, toutefois, ne deviennent visibles qu'aux yeux des autres espèces puisque l'aperception est anthropomorphique. Dans des conditions normales, seuls les shamans sont capables de pénétrer l'« enveloppe » non humanoïde (le corps de chaque espèce) des autres êtres et les voir, ainsi que leurs mondes respectifs, de l'intérieur – comme un monde humanoïde quoique profondément étranger – et peut en cette qualité interagir avec ces autres êtres en égal (même si l'entreprise est souvent très dangereuse).

systèmes conceptuels amazoniens, mais une propriété réactive (là encore, au sens chimique du terme). Mais le fait qu'elle exprime un contraste et une relation n'en fait pas moins une propriété *ontologique* sur la nature de l'altérité qui disjoint en les reliant les concepts anthropologiques et indigènes.

Si Lloyd examine les résultats obtenus par Descola et moi-même avec une sympathie évidente, il n'en exprime pas moins plusieurs doutes sur certaines de leurs conséquences possibles. Avant toute chose, cependant, il me semble utile de préciser que nos travaux présentent des analogies évidentes avec la méthode de Lloyd – comme il l'a expliqué, nous avons dissout une controverse philosophique viciée ou une polarité conceptuelle automatisée et obsolète dans le puissant acide de l'altérité, en montrant les distorsions que la projection non réfléchie de catégories auto-anthropologiques imposent sur les manières dont les autres sociétés peuplent et occupent l'univers. À part cela, il est amusant d'observer que les nouvelles propositions « amérindiennes » et « eurasiennes » qui résultent de la dissolution de la controverse ne sont peut-être pas, du moins d'un point de vue formel, complètement hétérogènes. Ainsi, par exemple, l'inversion en chiasme proposée par Lloyd de l'extension et l'intension (si j'ai bien compris !) de nos concepts de nature et culture va dans la même direction – même si c'est clairement dans un sens quasi métaphorique³⁷ – que les conclusions auxquelles je suis moi-même parvenu sur le perspectivisme amérindien, où « la culture » ou « la société » pourrait constituer une propriété universelle et intégrante (partagée par tous les êtres du cosmos), tandis que « la nature », comprise comme la distribution spécifique à chaque espèce de formes corporelles et de comportements, pourrait constituer une dimension particularisante ou différenciatrice. Du moins pourrions-nous dire que le perspectivisme multinaturaliste amérindien et la conclusion anthropologique générale de Lloyd peuvent être considérés comme des variantes transformationnelles à l'intérieur d'une série virtuelle multidimensionnelle ou continue – dotée de plus de paramètres ou de modulations que la double bipartition de Descola – qui inclurait, parmi ses divers états théoriques et sans aucune valeur privilégiée, la dichotomie nature/culture telle qu'elle a été interprétée selon le canon de l'anthropologie occidentale. Notons au passage que si cette lecture est acceptable, le problème supposé de l'incommensurabilité devient immédiatement un peu moins insurmontable.

Mais revenons aux avertissements de Lloyd. Dans le cas de la typologie de Descola, le problème selon lui est le caractère nettement discontinu de la matrice quadripartite qui rend impossible toute explication des conditions de transformation historique parmi les régimes ontologiques. De même, la typologie est sous-déterminée puisqu'elle range la Grèce et la Chine sous la catégorie d'« analogisme », en ignorant par ailleurs les différences internes de la Grèce antique – deux aspects qui vont contre le sens historique du détail et la conception différentialiste de Lloyd. Dans le cas de mon propre

■ 37. Même si, selon Lloyd, l'« extension sémantique » fait loi parmi tous les concepts, et la distinction « métaphorique/littérale » est l'exemple même d'une distinction à *ne pas* prendre littéralement (communication privée, conférence de 2009).

travail, le problème est d'un autre ordre, et tient moins au passage historique possible entre l'animisme perspectiviste indigène et notre naturalisme multiculturaliste qu'à l'insinuation implicite que les ontologies en question n'ont aucun contact : « Une compréhension mutuelle entre elles est-elle possible ? »³⁸ Cette discontinuité est encore plus radicale.

Lloyd redoute que mon analyse et, jusqu'à un certain point, celle de Descola, ne laissent entendre que les mondes « animistes » et « naturalistes », pour reprendre les étiquettes de mon confrère en études amazoniennes, sont incommensurables, étant donné la radicalité de la différence des systèmes conceptuels en question. Dans son argument, ce doute est associé à une « hypothèse de mondes multiples » qui émergerait de la thèse selon laquelle les différences ethnographiques enregistrées « s'étendent aux réalités en question et non pas seulement à leurs représentations »³⁹.

En réalité, dans un certain sens, je souscris effectivement à l'hypothèse de mondes multiples – dans plusieurs sens, en fait. Commençons avec la multiplication des « natures » et des ontologies. Ma référence au « fier nom de l'ontologie » (Kant) répond à des raisons légèrement différentes de celles de Descola. Je l'utilise dans un sens critique et analytique plutôt que descriptif et synthétique. Mon intention est de mettre en lumière le parti pris représentationnel de la vision du monde occidentale, qui suppose un seul monde ou une seule nature (monisme ontologique) autour duquel ou de laquelle différentes conceptions culturelles partielles sont en orbite (pluralisme épistémique). Telle est la conception multiculturaliste actuellement adoptée par une majorité de personnes « civilisées » : c'est notre vulgate cosmologique moderne, admirable de tolérance et relativisme – jusqu'à un certain point (comme toujours). En effet, le problème de notre épistémologie démocratique est que le monde que présuppose la vision du monde moderne comme absolument transcendant et extérieur à lui-même ainsi qu'à toute autre vision du monde, est présupposé par *cette* vision du monde ; il ne peut donc pas être extérieur à *lui-même*. Comme nous le savons, cet extérieur – produit d'une certaine conception – est littéralement exporté tout entier – en tant que monde sans vision – à d'autres visions du monde qui, étant de ce fait dépourvues de *leurs propres* mondes extérieurs, peuvent effectivement se réduire en simples conceptions – toujours atteintes d'un peu de myopie ou de strabisme, étant donné qu'elles constituent *d'autres* conceptions de *notre* monde.

À ceux qui semblent préférer une « hypothèse de mondes multiples » à « celle de visions du monde multiples »⁴⁰, Lloyd répond : « Dans un certain sens, nous partageons tous le même monde. »⁴¹ Dans un certain sens, c'est en effet bien le cas ; mais dans un *certain* sens – et je me demande s'il ne s'agit pas, malheureusement, du *même* – certains d'entre nous détiennent

■ 38. G.E.R. Lloyd, *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, p. 147.

■ 39. G.E.R. Lloyd, art. cit., p. 210.

■ 40. *Id.* J' imagine qu'appeler la première une « vision du monde de mondes multiples » éviterait un peu le problème.

■ 41. *Ibid.*, p. 211.

des parts bien plus larges de ce capital ontologique commun⁴². Et il reste que ce « sens » est un concept suffisamment vaste pour permettre d'exister à un nombre indicible de mondes, vu la merveilleuse indétermination (ou, devrais-je dire, la multidimensionnalité) de ces deux petits mots, « certain » et « même ».

Par ailleurs, je ne suis pas prêt à suivre Lloyd quand, de l'argument des mondes multiples, il déduit l'incommensurabilité ou, plus radicalement encore, l'inintelligibilité entre ces différents mondes. Mais notre auteur semble plus reprocher cette déduction à quelques philosophes particuliers qu'à Descola ou à moi, dans la mesure où notre travail est présenté positivement comme preuve de ce que la compréhension interculturelle est un but atteignable :

« Descola et Viveiros de Castro en particulier font un travail remarquable de description, non pas seulement de ce qu'ils ont compris sur leurs sujets, les Achuars et les Araweté par exemple, mais aussi de ce que les Achuars et les Araweté eux-mêmes ont compris – même si ce qu'ils ont compris est très différent de ce dont nous pourrions sans trop y réfléchir supposer qu'ils avaient à comprendre. »⁴³

À mon sens, il est impossible de séparer (avec le « aussi ») ces deux compréhensions – celle de l'anthropologue et celle des autochtones – étant donné que mon objectif était précisément de comprendre ce que les Araweté comprenaient, et, partant, de m'intéresser aux conséquences de *cette* compréhension pour nos idées (occidentales modernes), au sujet de *ce qu'il y a* pour nous (humains) à comprendre. Par conséquent, il me semble que l'expression concessive « même si » ouvre la voie, peut-être étroite, certes, à l'hypothèse d'un grand nombre de mondes dont Lloyd précisément se méfie. Dans le cas de mon ethnographie, cette hypothèse fait référence aux présuppositions ontologiques indigènes : le multinaturalisme perspectiviste amazonien est *lui-même* une « hypothèse de mondes multiples ». Ou plutôt, il m'a semblé que la manière la plus adaptée de mesurer notre appareil conceptuel par rapport à celui des peuples amazoniens (en nous excusant à nouveau comme il se doit de cette double généralisation excessive) était de proposer une « interprétation d'un grand nombre de mondes ». Le problème ethnographique initial, je l'ai dit, était de découvrir les concepts adaptés au *monde* présupposé par les conceptions indigènes – une question d'autant plus intéressante que ce qui intéressait *ces* conceptions était, précisément, les conceptions que les multiples autochtones du cosmos avaient d'eux-mêmes et de leur environnement. Or, l'expérience critique associée à ce problème consistait à formuler des hypothèses sur les effets possibles d'une telle redescription ou calibration exo-anthropologique de notre propre endo-anthropologie : que se passe-t-il,

■ 42. Une rigoureuse démonstration en a été faite par Roy Wagner (*The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, (1975) 1981) et Bruno Latour (*War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002), entre autres. Voir également E. Viveiros de Castro (art. cit.) et M. Holbraad ('Against the Motion (2)', in « Ontology is just another word for Culture: Motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology* vol. 30, n° 2, 2010, p. 179-185) pour des formulations similaires.

■ 43. G.E.R. Lloyd, art. cit., p. 210.

par exemple, quand plutôt que de concevoir l'humanité comme le produit final de la transcendence d'une animalité originelle, nous la présupposons comme immanente à l'univers, comme un cas général plutôt que spécial de la vie ? Quand la condition commune de l'humanité et de l'animalité n'est pas l'animalité, mais l'humanité ? Qu'arrive-t-il à l'« anthropologie » quand elle coïncide avec la « cosmologie » ?

Rien de tout cela n'implique que l'incommensurabilité constitue une prémisse nécessaire ou une conséquence finale. Pas plus que cela n'implique une quelconque inintelligibilité réciproque. Le perspectivisme amérindien lui-même, tout comme l'expérience récursive que j'en ai faite, s'intéresse précisément au problème de la commensuration en tant qu'activité – comment faire correspondre ce qui se produit dans un monde avec ce qui se produit dans un autre monde. Non seulement ces mondes s'entrecoupent dans différentes dimensions, mais il est également possible d'y retracer des échos et des inter-intelligibilités, alors qu'ils avancent le long de pistes parallèles : c'est toujours un problème de construction, au sens mathématique de l'expression. Par ailleurs, il semble que l'hypothèse de visions du monde multiples rend la vie de l'anthropologue un peu trop facile : elle suppose que la commensurabilité est donnée dès le début, garantie par l'unité d'un monde qui est extérieur à toutes les visions du monde, alors que le défi consiste précisément à construire une commensurabilité (c'est-à-dire une mesurabilité réciproque) entre les concepts en question – des concepts qui spécifient des mondes, des conceptions ainsi que tout ce qu'il y a à comparer –, sans l'« astuce de Dieu » (de Donna Haraway) qui est le recours à un monde « quelque part » qui fait office d'arbitre impartial dans les connexions établies par commensuration. Toutes les connexions sont partielles, comme le dit Marilyn Strathern. La « commensuration » est définie dans le *Oxford English Dictionary* comme « la prise de mesure de choses les unes contre les autres ou en comparaison les unes des autres » ; il n'y a pas de référence à un étalon de mesure extrinsèque par rapport à ce qui est mesuré. Mais comparer ou commensurer n'est pas trancher. À l'exception du Dieu de Leibniz, personne n'est à même de trancher sur les mondes. C'est pourquoi je pense que l'on doit suivre le pluralisme de Lloyd aussi loin qu'il peut aller, en élevant, pour ainsi dire, sa multidimensionnalité de phénomène à la puissance de ses styles multiples de recherche – et puis d'essayer de l'amener encore un peu plus loin, en pluralisant ce pluralisme et en variant nos variations avec l'aide de la cognition qu'ont d'autres personnes de tout ce qu'ils posent comme objets possibles de cognition, ainsi que de leurs théories cognitives.

Quelques remarques rapides en guise de conclusion. La controverse analysée par Lloyd, qui, entre autres choses, oppose des sensibilités théoriques et politiques très diverses, parfois au point d'être violemment incompatibles, est largement fondée sur certaines mécompréhensions stratégiques. Personne ne nie qu'il y a des phénomènes culturellement spécifiques (selon ce qu'on entend par « culture »), ni qu'il y a certaines tendances et dispositions cognitives qui caractérisent notre espèce dans son ensemble (et d'autres, tous les primates, tous les mammifères etc.). Tout le monde,

ou presque, reconnaît aujourd'hui qu'il n'y a pas de jeu à somme nulle entre la culture et la nature, et que toute solution quantitative proposée pour mettre un terme au débat est à la limite du ridicule. Selon moi, la question est de savoir si de tels éléments communs ou particularités sont déployées dans un continuum unidimensionnel ou si, au contraire, il existe une hétérogénéité radicale dans ce que nous nommons la cognition, comme cela semble être le cas aussi bien sur le plan phénoménal et objectif⁴⁴ que sur le plan des styles d'étude. C'est là la conclusion décisive de Lloyd. Je voudrais simplement ajouter l'idée que dans le cadre de ce débat, plutôt qu'être conçues comme des pôles homogènes dans une opposition linéaire, l'« unité » et la « diversité », gagneraient peut-être à être vues comme constituant un cas de « conception multistable », en analogie avec la notion de « perception multistable » – ces phénomènes perceptifs qui n'admettent pas d'interprétation, de figure et de fond non ambigus et qui changent perpétuellement de places quand on les observe. Il semble impossible de voir la nature et la culture, l'unité et la diversité en même temps ; il semble également impossible de ne pas jouer avec les effets spectaculaires (et hautement cognitifs) du renversement figure/fond qui, comme nous le savons, est largement utilisé dans l'imagination sémiotique des peuples autour du monde (Roy Wagner).

Ou peut-être devrions-nous conclure que le débat entre les unitariens et les diversitariens ressemble à s'y méprendre à la dispute entre Lilliput et Blefuscu sur l'extrémité de l'œuf dur que l'on doit casser en premier⁴⁵. Sur une note moins cynique, nous pourrions inscrire l'opposition entre unité et diversité de l'esprit humain dans la liste des antinomies kantienne typiques – comme antinomie de raison anthropologique, pourrait-on dire, que notre discipline ne peut pas résoudre mais ne peut éviter de se poser.

Quoi qu'il en soit, je voudrais conclure ce commentaire déjà trop long avec deux citations. La première est de Barbara Herrnstein-Smith et semble adaptée dans la mesure où elle embrasse positivement et, en même temps, déconstruit théoriquement la signification de l'idée d'incommensurabilité :

« L'incommensurabilité... n'est ni une relation logiquement scandaleuse entre des théories ni une relation ontologiquement immuable entre des systèmes de pensée isolés, ni une relation moralement malheureuse entre des groupes de gens, mais une relation contingente et empirique entre des pratiques conceptuelles/discursives situées institutionnellement. Certaines idées radicalement divergentes ne se rencontrent jamais, du moins pas dans l'expérience des êtres mortels. Dans d'autres cas, des rencontres sont organisées à plusieurs reprises mais n'ont jamais lieu et s'achèvent dans l'invincibilité et l'inaudibilité mutuelles. Pourtant, quelquefois, les rencontres ont bien lieu – elles sont peut-être intensément conflictuelles et violentes mais aussi, dans le long terme, mutuellement transformatives. De fait, il se peut

■ 44. Je ne fais pas référence ici à la modularité, mais à la diversité des significations et des fins culturelles et politiques au service desquelles la « connaissance » et les notions qui s'y rattachent peuvent être mises.

■ 45. La question de savoir si tous les peuples mangent « naturellement » des œufs pour le petit déjeuner ne s'est, bien entendu, jamais posée. Je connais des peuples amazoniens qui pourtant trouvent les œufs de poule dégoûtants. Avec cela, nous tenons la possibilité d'un véritable débat diétético-métaphysique.

qu'à la fin... quand toutes les histoires ont été dites et que tous les jetons ont été distribués, comptés et comparés, nous soyons incapables non seulement de dire qui a gagné mais même de dire qui était qui. »⁴⁶

La seconde est de Patrice Maniglier, et semble adaptée parce qu'elle souligne que cette variation, que Lloyd a si bien réussi à montrer, loin d'être un obstacle, est un instrument essentiel de connaissance :

« Nous pouvons faire quelque chose d'autre avec la variété culturelle qu'essayer de la dépasser pour trouver des étalons universels de vérité ou au contraire pleurer et se lamenter sur la contingence de nos étalons : nous pouvons l'utiliser pour nous comprendre mieux et nous comprendre seulement en relation avec les autres, ce que nous découvrons à travers les variations de vérités. »⁴⁷ ■

Eduardo Viveiros de Castro

professeur d'anthropologie au Museu Nacional de Rio de Janeiro

Traduit par Adeline Caute

■ 46. B. Herrnstein-Smith, *Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 152.

■ 47. P. Maniglier, « Other's Truths: Logic of Comparative Knowledge », séminaire au Département de philosophie de l'université d'Essex, 17 décembre 2009.